



Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті
Казахский национальный педагогический университет имени Абая

ХАБАРШЫ ВЕСТНИК

«Әлеуметтану және саяси ғылымдар» сериясы
Серия «Социологические и политические науки»

№4(44)



Алматы, 2013

Алматы

**ҚАЗАҚСТАН ЖӘНЕ ШЕТЕЛ ҒАЛЫМДАРЫНЫҢ
ОРТАҚ ҒЫЛЫМИ ЗЕРТТЕУЛЕРІ
СОВМЕСТНОЕ ИССЛЕДОВАНИЯ УЧЕНЫХ КАЗАХСТАНА И ЗАРУБЕЖЬЯ**

СТАНОВЛЕНИЕ УЧЕНИЯ ОБ АРХЕТИПАХ В АНТРОПОЛОГИИ И СОЦИОЛОГИИ

Р.Б. Абсагтаров – член-корр. НАН РК, д.ф.н., профессор, зав. кафедрой политологии и СФД
Института магистратуры и PhD докторантуры КазНПУ имени Абая,
И.А. Рау – д.ф.н., профессор Академии ведущих кадров Бундесфера (Гамбург),
почетный доктор АН Азербайджана

Нам симпатична идея зарождения философии из лона мифа. Чтобы эту идею привратить в научно обоснованную гипотезу и, может быть, в теорию даже, защитникам ее нужна, как показывает опыт Алексея Федоровича Лосева с его "Диалектикой мифа", и филологическая, и мифоведческая, и культурологическая, и социологически-антропологическая и т.д. "подготовленности". Претендовать на них все сразу авторам неудобно даже. Надеемся они позтому на появление "сотоварищей" в этом хорошем деле.

Учение об архетипах (вряд ли его можно обозначить "теорией") в общем то широко известно и мы предлагаем ее читателю в плане некоторых исторических деталей становления этого учения. Деталей, читателю, может быть неизвестных, поскольку речь идет, главным образом, о немецких и англоязычных источниках, до сих пор не переведенных на казахский язык. На русский язык многие из них переведены, а на английский язык – почти все. Нас, как политолога и конфликтолога, это учение интересует не столько само по себе, сколько как авторитетное подтверждение нашего понимания единства человеческого рода и равноценности, в принципе, всех культур.

Некоторые детали достаточно скабрёзных описаний ритуалов, связанных с сексуальными символами, мы опускаем. Для молодых людей, не достигших известного возраста, мы опускаем эти описания как неуместные. Учитываем мы и то, что очень деликатная в этом отношении мусульманская культура уже дала заметные ростки в казахском обществе. В то же время мы полностью придерживаемся тезиса о том, что любое знание обогащает человека. Как говорил пророк Мухаммед (приводим его мнение из "Сиры"), что за знаниями не должно быть лень и до Китая идти. Нам-то так далеко ходить не надо. В нашей статье использованы труды многих известных, но и малоизвестных специалистов. Издание трудов этих исследователей на казахском языке нам не известны. Труды Веселовского в отдельных их частях изданы на немецком, английском и французском языках. На русском языке имеются издания Якоба Гримма; Карла Густава Юнга; Тайлора Эдуарда Барнета; Боаса Франса; Фрейда Зигмундта; Леви Стросса Клода; Кэмпбелла Джозефа и Проппа Владимира.

Спор об источниках "бродячих сюжетов"

У нас архетипы рассматриваются в одном ряду с такими явлениями как образ, символ, мифологема, идеологема, тема, мотив, сюжет, направление мысли, устойчиво повторяющееся в культуре разных народов. Имеется биологический, генетический код, отличающих людей от всех других живых существ. Архетипы можно сравнить с духовным кодом, объединяющем самые различные человеческие культуры и цивилизации.

Более ста лет проблема архетипов находится в фокусе социально-психологических, антропологических и гуманитарных исследований. В любой культурной системе существуют элементы ("герой", "мудрец" и др.), чье значение не сводимо к конкретному словарному смыслу.

Такие элементы апеллируют обычно к прошлому и вызывают сильную эмоциональную реакцию. Не только история "героя" или образ старого умного человека ("мудреца"), но и национальные символы, образы пола и таинства рождения (происхождения) относятся к таким символам. Очевидна социально-культурная обусловленность подобных архетипических форм и в то же время их универсальность, автономность от конкретики этой обусловленности. Значение архетипических форм может меняться при сохранении и самой формы (отношение к государственным символам, например, крылатым коням в символике Казахстана). Имеется в мировой культуре множество "бродячих сюжетов", т.е. повторяющихся по своему основному содержанию. В особенности это характерно для устных форм творчества бесписьменных культур, но не только для них.

Факт сходства фольклорных повествований в самых различных культурах известен со времён возникновения европейского романтизма. А в 1835 году Якоб Гримм в своей главной теоретической работе "Немецкая мифология" объяснял такое сходство существованием общего культурного источника –

праиндоевропейского фольклора. Чуть позже (1859) **Теодор Бенфей** опубликовал перевод "Панчатантры" с большим вступлением. Это вступление стало фактически первым манифестом "историко-сравнительного метода".

В отличие от "мифологической школы" братьев **Гримм**, **Бенфей** объяснял сходство, наблюдаемое в сказках разных народов, более сложным образом. А именно: сочетанием гипотезы общего происхождения в Индии и контактом, непрекращающимся **взаимовлиянием различных культур**. Достаточно быстро появилась и новая конкурирующая теория **Адольфа Бастияна**. Он выдвинул гипотезу о существовании "элементарных идей", неотъемлемых от общей организации человеческого сознания. В англоязычном мире основатель современной антропологии **Эдуард Барнет Тайлор**, указывал в своей работе "Первобытная культура" и в других своих работах на огромный спектр совпадения культурных явлений (в заметном отличие от технико-технологических), включая мифы и ритуалы. Такие совпадения являлись для Тайлора ещё одним доказательством его "эволюционного подхода к культуре". Этот подход постулирует единое линейное развитие человеческих культур в соответствии с общими законами.

Следующий этап развития учения об архетипах связан с работами **Александра Веселовского**. В 1872 году он выпустил книгу "Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине". Здесь Веселовский выявляет широкий спектр сходств и совпадений между фольклорными традициями разных культур и цивилизаций. Помимо романо-германских, индийских, славянских и византийских литератур он сравнивает турецкие, финно-угорские и другие фольклорные традиции. Изумительно эрудирован был этот учёный, знавший десятки иностранных языков.

Существование "бродячих сюжетов", переходящих из одной культурной традиции в другую, было предметом рассмотрения другого культуролога – **Франца Боаса**. Он подчёркивал наличие перекрёстного культурного влияния, происходящего на основе взаимодействия культурных общностей и отдельных людей. В то же время Боас показал, что сходство между мифами не ограничивается соседними культурами и нациями. В своей работе "Методы этнологии" он отмечает, что наличие таких сходств распространено с такой нерегулярностью, что их трудно объяснить диффузией культур. В другой работе "Границы сравнительного метода в антропологии" он писал: *"Синхронное возникновение самых причудливых и даже аналогичных идей и обычаев нередко сопровождается такими обстоятельствами, которые заведомо исключают общие исторические корни. Изучение культуры любого племени сталкивается с более или менее близкими аналогами отдельных её признаков у самых разных народов... Всё это говорит не об общих истоках, а о параллельном возникновении аналогичных признаков в условиях изоляции культур"*.

Об универсальном коллективном символизме

Вторым маршрутом, который привёл к представлению об архетипе, было изучение проблемы "универсального символизма". Возникла гипотеза, утверждавшая существование символов, чьё значение изоморфно по отношению к культурному контексту.

Некоторые основания для теории универсального символизма можно найти у Зигмунда Фрейда. Для него "Эдипов комплекс" и "Комплекс Электры" являются универсальной характеристикой человеческого бессознательного, не зависящей от отдельных индивидуумов и культурного контекста. В работе "Толкование сновидений" Фрейд утверждает, что и шекспировский Гамлет парализован чувством вины, которое связано с его любовью к матери и, таким образом, с эдиповым комплексом. Это толкование главного героя пьесы Шекспира повторено Фрейдом в работах "Достоевский и самоубийство" и "Пять лекций о психоанализе". А в "Толковании сновидений" он описывает целую группу фантазий-желаний, которые он называет "типичными" для людей. В эссе под названием "Жуткое" он анализирует использование этого слова в разных языках и делает вывод, что у всех людей общий источник "пугающего" – возвращение подавленного: мы это "подавленное" сумели забыть, и вот оно – во сне снова перед нами. Жутко же оно потому, что знаем его истину и не властны над ним.

Наиболее созвучна идее универсального символизма книга Фрейда "Тотем и Табу". Здесь имеется и фантастический рассказ о первобытном убийстве и коллективной вине. В самой серьёзной части книги Фрейд предлагает набросок теории **коллективного бессознательного**. Речь идёт о коллективном травматическом опыте, подавленная память о котором и чувство передаются от поколения к поколению. Используя понятие **коллективной бессознательной памяти**, Фрейд утверждает, что психические процессы, имевшиеся у одного поколения, находят "продолжение в другом". Мы, как личности, не помним, а наша биопсихическая основа помнит. Фрейд подчёркивает сходство детства человека с "ранними днями человечества".

Он пытается разгадать первоначальный смысл **тотемизма** по его инфантильным следам, из некоторых черт, проявляющихся в процессе развития детей. Фрейд постоянно использует свою модель детского

развития в качестве основания для понимания "первобытного общества" и "первобытного" в нынешнем человеке. Для него первобытный человек – большой ребёнок. А оба главных запрета тотемизма – не убивать тотема и не вступать в сексуальные отношения с женщиной, принадлежащей тотему – по содержанию своему совпадают с обоими преступлениями Эдипа, т.е. с убийством своего отца и брачными отношениями с собственной матерью. Третье ключевое слово книги "Тотем и табу" – вина. Фрейд говорит о существовании на протяжении тысячелетий сознания вины за содеянное предками.

Один из наиболее близких последователей Фрейда **Карл Абрахам**, основатель Берлинского Института Психоанализа. В работе "Сновидение и мир" (1909) он предпринял первый систематический анализ мифа с психоаналитической точки зрения. На основе рассмотрения мифа о Прометее и большого количества антропологических материалов он хотел доказать, что структуры и механизмы возникновения мифов похожи на механизмы формирования сновидений.

Как и Фрейд, Абрахам использует аналогии между детством и первобытными культурами, "детством человечества". Он утверждает, что миф относится к давно прошедшему периоду жизни народа, который мы можем назвать его детством. Миф есть "отрывок пережитой жизни **детства народа**". Беда в том, что и Абрахам, и другие вышеназванные этнологи и психологи вкладывали в понятие "детство народа" не образный, метафорический смысл, а и впрямь полагали, что любой народ на определённом этапе развития похож на ребёнка. Ну а так как разные народы Земли находятся на разных стадиях развития, то некоторые из них ещё являются "детьми" и обращаться позволено с ними как с детьми неразумными. "Позволено" подобными теориями.

Но были у Абрахама и существенное отличие от Фрейда. Абрахам предполагает существование таких универсальных элементов в духовности народов, которые не зависят от индивидуальной ситуации отдельного человека. Он сосредоточился на коллективном и символическом, которые уже не есть простая проекция индивидуального. Он утверждает, что через духовные творения самых различных культур проходит на удивление похожая **символика**. Шпенглер (Spengler) связывал этот феномен с "базовыми моделями всякой культуры", с тем, что все культуры в своём развитии необходимо проходят параллельные стадии развития.

Другой ученик Фрейда – Отто Ранк – сделал ещё один шаг в направлении, предпринятом Абрахамом. Ранк был основателем главного периодического издания психоаналитического движения "Имаго" (1912-1926). Сначала, в работе "Миф о рождении героя: опыт мифологического толкования мифов" он продолжает традицию интерпретации мифов ранним Фрейдом и Абрахамом. В "Мифе о рождении героя..." Ранк сопоставляет значительное количество мифов о героях. Он не ограничивается такими случаями, как Эдип и Хронос. Он предпринимает широкий обзор типологических сходств между различными мифами. От Саргона до Иисуса, от Персея до Зигфрида. Во всех этих мифах, говорит Ранк, есть заметное сходство.

Это касается как отдельных элементов этих повествований, так и всей структуры типического сюжета или, как говорят, тонкие специалисты, "нарративной последовательности". Ранк указывает на такие повторяющиеся элементы, как неясные или даже проблематичные обстоятельства рождения героя, или - на раннее расставание с родителями и др. Уровень подобного соответствия настолько высок, что Ранк позволяет себе такое сравнение: эту схему можно было бы уподобить человеческому скелету, который лишь с небольшими отклонениями непрерывно обнаруживается при рентгеновском просвечивании внешне различных фигур. В более поздних трудах – таких как "Тема инцеста" и "Двойник" – Ранк развивает свой "рентгеновский анализ" мифологии, ещё более расширяя диапазон основных тем – **центральных культурных мифов**. Ранк подчёркивает, что речь идёт о своего рода "прото-архетипах". Уже в "Мифе о героях..." Ранк указывает на характерное желание ребёнка избавиться от опеки родителей: дети чувствуют в этой слишком большую опасность для себя, для будущей самостоятельной жизни жизни в иных условиях, чем жили родители. Это стремление "избавиться" Ранк толкует как один из универсальных элементов мифа о героях.

Отсюда следовало, что в подобных мифах заключено реальное, не мифическое знание о человеке и обществе. И что народные мифы надо изучать. Это, мы думаем, и нам, нынешним любителям порассуждать о мифах, совет. А именно – среди историко-культурологических дисциплин должна существовать и такая как "мифологиеведение" как часть изучения корней национальной культуры. Каждый относительно автономный элемент духовного творчества данного народа достоин специального изучения. И в особенности, в условиях нацистского режима.

Ранк говорит об общечеловеческом, об "общечеловеческой символике" как явном признаке глубинного единства ветвей человечества, несмотря на бесконечное разнообразие культурных форм их существования.

Карл Юнг, приняв тезис об универсальном символизме в качестве гипотезы, попытался превратить его в теорию архетипов, коллективного бессознательного. Сам Зигмунд Фрейд вспоминал "революционный" доклад Юнга в 1912 году. В работе "Тотем и табу" Фрейд писал, что доклад этот всем запомнился. Чем же это - спросим мы? Юнг впервые подчеркнул "поразительное сходство фантазий психически больных людей, часто неграмотных, с мифологическими космогониями древних культур". Несколько позже Юнг скажет, что это сходство объясняется существованием врождённого коллективного бессознательного. Оно, это "сонное" бессознательное – хранитель общечеловеческого и, в принципе, общедоступного опыта. Этот хранитель, это бездонное хранилище самых важных частей общечеловеческого опыта, в каждом из нас. Символические формы, повторяющиеся в самых разных человеческих культурах – подтверждение этому.

Первый набросок теории архетипов Карла Юнга назывался "Либида, его метаморфозы и символы". И в поздних работах Юнга эта идея господствует. В таких работах как "Человек и его символы" или "Ответ Нову" Юнг не устал подчеркивать тот факт, что коллективное бессознательное идентично у всех людей. Оно – одно из оснований психической жизни индивидуума. Отдельные же его компоненты, такие как "универсальные архетипы" проявлены в мифах, коллективных символах, мистических учениях, фольклоре и различных исповеданиях тайных культов. Сумма этих архетипов и формирует у разных культур в разных пропорциях это "коллективное бессознательное".

Юнг описывал архетипы как социально-психическую параллель инстинктов и влечений. Но описывает он их и как неизменяемый результат создания образов неизменной нейронной структурой человеческого мозга. Здесь Юнг почти сравним с Кантом, когда говорит, что архетипы можно рассматривать и как чистые формальные формы духовности, предшествующие восприятию и осмыслению. В 1936 году он утверждал, что понятие коллективного бессознательного не является ни спекулятивным, ни философским, но эмпирическим. По этому высказыванию видно, что свою работу "Понятие коллективного бессознательного" он не рассматривал как скелет теории коллективного бессознательного. Это было, грубо говоря, лишь достаточно систематизированное описание весьма интересных явлений. Описанием, на основе которого можно строить гипотезы.

Первое серьёзное критическое замечание по поводу выводов Юнга сделал Клод Левин-Стросс в своей работе "Структурная антропология" (Москва, Эксмо-Пресс, 2001). Здесь описал, что мифологические темы с их варьирующими в различных культурах значениями, не вполне корректно называть архетипами. Левин-Стросс писал о Юнге, что его рассуждения напоминают в некоторых местах известное заблуждение философов, занимавшихся языком. Они долгое время считали, что различные звуки, благодаря вышесказанному свойству, передают то или иное значение: так "неукучие" полугласные должны, якобы, вызывать представление о соответствующем состоянии материи, открытые гласные исключаются, по преимуществу, в состав имен, обозначающих предметы большие, продолжительные, тяжёлые и т.д. Это Левин-Стросс обвинял как "философский бред", но на деле-то такие соответствия во многих языках имеются, хотя они и не суть языка.

Критика идей Юнга заставила Левин-Стросса акцентировать сам символ понятия "архетип". Он переводит понятие архетипа как универсальный символ. Архетип понимается теперь как форма, в которой совершилась деятельность по созданию символов и как способ рифмовки продуктов духовной бессознательной деятельности в той или иной культуре. В последних своих работах, как, например, в работе "Об архетипах коллективного бессознательного" Юнг говорит об архетипе как "недоступном созерцанию образе". Более того, в работе "Ответ Нову" архетипы получают независимое существование, сопоставимое с платоновскими идеями. В этой работе Юнг утверждает, что их природа "непознавательна" и что они не привязаны к пространству и времени. И здесь мы видим плавный переход Юнга-учёного к Юнгу-псевдотеологу. Мы знаем, что это когда-то случилось и с Шмаком Ньютонем. В "Ответе Нову" Юнг рассуждает о бессмертии души, о релятивно неизменных добре и зле. И Юнг стал понимать, что это вопросы, на которые без гипотезы существования архетипов никак не ответить.

Среди архетипов, наиболее важных для символа Юнга, это прежде всего "самость" и "персона". "Самость" у него объединяет и интегрирует различные системы индивидуальности. "Персона" означает общественную маску каждого человека. "Самости" противопоставит архетип "тени". "Тень" – это тёмная сторона души, которая глубоко укоренена в нас, как животный существ. Другая важная пара архетипов – это "анима" и "анимус". "Анима" – это женская сторона мужского характера, а "анимус" – мужская сторона женского характера.

Есть у Юнга и важные архетипы, тесно связанные с жизненным циклом человека. Это архетип "Большая мать", символизирующая нарождающаяся природа, в том числе и Мать-Природа. Это и архетип

"Старый Мудрец". Он воплощает мужественность перед жизнью, и смертью, мудрость, которой обучить невозможно. Это и архетип "Вечный ребёнок" – символ преодоления смерти, воскрешения и вечного начала.

Следующие попытки сохранения научной значимости проблемы архетипов связаны с именами двух американцев: Джозефа Кэмпбелла и Нортропа Фрая. Идеи Юнга Кэмпбелл попытался изложить на общепонятном языке и лучше их обосновать эмпирически. Первая его работа 1949 года называлась "Герой с тысячью лиц", а самая крупная из поздних – это "Мифический образ". Кэмпбелл, как ранее Тейлор, опирался на веру в единстве духовной истории человечества.

Уже во вступлении к "Герою с тысячью лиц" Кэмпбелл настаивает на идее универсального основания всей мифологии, независимо от культурного контекста. Вот одно из его утверждений: Выслушиваем ли мы с отстранённой усмешкой снопоподобные "мумбо-юмбо" какого-нибудь красноглазого знахаря из Конго, читаем ли мы с приличествующим выражением восторга переводы строк таинственного Лао-Цзы, прорываемся ли мы вновь и вновь сквозь непроницаемую скорлупу аргументов Фомы Аквинского, или же внезапно улавливаем ослепительное значение причудливой сказки эскимосов, мы всегда обнаруживаем во всём этом одну и ту же изменяющуюся форму – и всё же удивительно **неизменяющую историю**. И Кэмпбелл задаётся вопросом: почему в основе своей, под разнообразными покровами, мифологические сюжеты столь едины? И отвечает: символы мифологии являют собою спонтанные проявления **общечеловеческой души**.

Символы мифологии невозможно создать произвольно, ими невозможно управлять, их нельзя "стереть". Они присутствуют и обладают огромной силой подспудного воздействия на любого человека. Кэмпбелл составляет список элементов из которых строится, независимо от его культурной принадлежности, "история героя". Эти элементы он объединяет в рамках категорий "отъезда", "инициации", "возвращения". Более низкие уровни этих универсальных элементов "призыв к странствованию", "сверхъестественная помощь в гибельной ситуации", "преодоление первого испытания", "встреча с "добром/женщиной-идеалом/", "встреча со "злом"/женщиной-искусительницей/, готовящей погибель героя" и тому подобное. Обращается Кэмпбелл и к основным ролям героев мифов. Это: "ребёнок необычных свойств", "воин", "любовник", "император и тиран", "спаситель культуры и всего мира" и, наконец, "святой".

Идея **универсальной символики** играет важнейшую роль в четырёхтомной работе Кэмпбелла "Маски Бога". Здесь он утверждает, что сравнительное исследование мировой мифологии заставляет рассматривать культурную историю человечества в качестве единого явления. Обнаруживается, что такие темы, как похищение огня, катастрофическое наводнение (землетрясение), "земля мёртвых", чудесное (без участия человека-мужчины) зачатие, возвращение из небытия ("воскрешение из мёртвых") распространены по всему миру, почти во всех развитых культурах и проявляются в самых разнообразных комбинациях.

Показывает Кэмпбелл и то, что символический язык используется не только мифологией, но и религией, и искусством, и философией. Это было очень важное заявление, указывающее на то, что **высшие формы духовности человека в различных культурах имеют фундаментальное общее**.

Нортроп Фрай ограничивает анализ архетипов одной областью знания: литературной критикой. В своей работе "Анатомия критики" он существенно переформулирует "теорию" архетипов. И во всём мировом литературоведении – это наиболее известная попытка применения этой "теории". Фокусируясь на различии между литературоведением и психоанализом, он заявляет: для литературоведа нет такой вещи как **автономный культурный символизм**. Отчего же так? Фрай верит в то, что любая культура и любая цивилизация являются *тотальной человеческой имитацией природы*. Природные (климатические, ландшафтные, почвенные, связанные с флорой и фауной и т.д.) условия деятельности этносов примерно одинаковы, то и культура, и цивилизация похожи. Так Фрай указывает на то, что базисная структура всех культурных явлений – это структура, соответствующая природным циклам. Так, говорит он, любая национальная литература проходит стадии "весны", "лета", "осени" и "зимы".

Фрай, конечно, "голова", но при всём уважении к нему, надо ж и заметить, что "имитацией природы" являются **цивилизационные стороны общества**: техника, технология, приёмы **практического взаимодействия** с различными сторонами окружающей среды (технология пастьбы овец, к примеру), но не культура. Цивилизация, т.е. материально-техническое основание любого общества, не может не следовать законам природы. Попробуйте построить высокое здание, не следуя законам механики, строительной статике и т.д. Рухнет оно. Иное дело культура. Она (не будем пока обсуждать "чудовищного" понятия "материальная культура") не имеет непосредственной связи с природой. Её развитие связано со множеством опосредующих звеньев исторического характера. Поэтому калмыки – буддисты, а казахи – мусуль-

мане, турки-огузы – сунниты, а азербайджанцы ("горные турки") – шииты и т.д. Полагаем, что эта **автономность культуры от цивилизации и от природных условий** тема обширных отдельных исследований. Иншалла!

Выводы

1. Существуют элементы любой культуры, значение которых несводимо к их словарному смыслу и конкретному культурному контексту их использования: король – солнце, дитя – солнышко и др.

2. Эти значения сохраняются в коллективной памяти представителей данной культуры.

3. "Бродячие сюжеты" реально существуют во всех известных культурах одновременно и похожи друг на друга настолько, что случайности эту похожесть приписывать нельзя.

4. Представители разных культур имеют чувство сопричастности к символике иных культур. Глубинное чувство-понимание смысла первобытных инициаций имеется и у большинства современных психически нормальных людей, на примере, скажем, инициаций в национальных силах обороны.

5. Архетипы можно сравнить с духовным кодом, объединяющий самые различные человеческие культуры и цивилизации.

6. Непрерывающееся взаимовлияние различных культур – исторический факт, подтверждающий как родство их, так и невозможность обнаружения "чистых" культур, полностью свободных от инородного влияния.

7. Врождённое коллективное бессознательное – хранитель общечеловеческого и, в принципе, общедоступного опыта. Этот хранитель – бездонное хранилище самых важных частей общечеловеческого опыта, в каждом из нас.

8. Сравнительное исследование мировой мифологии заставляет рассматривать **культурную историю человечества в качестве единого явления.**

9. Изложенное выше уже и само по себе является подтверждение нашего понимания единства человеческого рода и равноценности, в принципе, всех культур.

Түйін

Мақалада элеуметтік-саяси ғылымда жеткілікті зерттелмеген архетиптер туралы ілмдердің қалыптасу мәселелері қарастырылады. Сонымен қатар, пікірталас тудыратын мәселелерге де көңіл бөлінген.

Summary

In article questions of formation of the doctrine of archetypes which in socio-political science are still insufficiently studied are considered. At the same time the attention and to debatable questions is paid.